

知识分子与现代中国

[美] 杰罗姆 B. 格里德尔 著
单正平 译

南开大学出版社
天津

图书在版编目(CIP)数据

知识分子与现代中国/(美)格里德尔著;单正平译.
天津:南开大学出版社,2002.3(2002.10重印)
ISBN 7-310-01708-0

I. 知… II. ①格…②单… III. ①知识分子-研究-中国-近代②知识分子-研究-中国-现代
IV. D663.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第004298号

出版发行 南开大学出版社

地址:天津市南开区卫津路94号

邮编:300071

营销部电话:022-23508339 23500755

营销部传真:022-23508542

邮购部电话:022-23502200

出版人 肖占鹏

承印 天津蓟县宏图印务有限公司印刷

经销 全国各地新华书店

版次 2002年3月第1版

印次 2002年10月第2次印刷

开本 880mm×1230mm 1/32

印张 14.125

插页 4

字数 313千字

印数 3001—6000

定价 20.00元

作者自序

现在去中国访问，人们所看到的革命前所未有。无论与1949年革命胜利时比，还是与国民党掌权时代比，或与一个世纪前帝国儒家统治的漫长衰亡过程的最后阶段比，这个国家都发生了巨大的变化。中国近代历史，给这个国家及其人民留下了永恒的烙印。为现代性而做的努力本身，体现为水库大坝，铁路桥梁，横贯原野的高压线路，通往穷乡僻壤的照明电线，浓烟滚滚的烟囱，笨大的车间，单调的现代公寓楼房。人们看上去比过去更健康，比早年留下的褪色照片中的形象更整齐同一——更为一致地富裕。一个人很容易相信（在他被极力要求如此时），中国人民有不错的供应、良好的医疗和政府提供的比较全面的服务；既然已经没有特权与无特权的截然划分所造成的令人震惊的社会差别，一个人就不可能感到非常痛苦。

但他明白，这仍然是中国，不管在什么地方。他飞临的大地风光依旧：中部、南方的田野如锦绣铺成，北方高原则风尘弥漫。人们熟悉的农业中国的水道河流仍在，一如记忆中的印象；笨重的帆船，轻灵的舢板，一簇簇的村落，古老青石和现代水泥筑成的狭小街巷。而乡村本身，自中国有史以来，一直是充满生机的地方，充

沛的生命活力，形态各异的生存方式，甚至过分的拥挤，这正是我们对中国乡村大致不差的想象。

与可见的情形一样，心灵中隐蔽的景象同样充满活力，下面的叙述所强调的变革，自19世纪初以来，使这种内在风景变得几乎无法辨认，这种变革从根本上改变了中国人对自己、对中国世界地位的认识。然而，当我们审视社会目标和个人责任意识的变化时，出人意料、更为迅速的变化，是关怀美好人生的设想和对社会及自我的态度。这些现象，正是我们将要关注的。我们不能说，现代中国历史的精神，可以用“传统内的变革”这个短语来描绘（这个短语经常用于概括漫长的王朝历史），因为能贴切地称为“传统”的东西已经很少了。但不可否认，中国本身仍然与众不同地保持着它自身的社会特性。

中国有句老话叫“生逢其时”，本书集中叙述的年代，从19世纪初到20世纪中叶，对大多数中国知识分子来说，的确是生逢其时。他们的思想和生活，是我们叙述的重点。我们论及的人显然是少数，他们感受到并深入思考了变革的推力和传统的阻力，而且充分接受了良好的教育，有足够的自信对这些问题提出自己的见解。“知识分子”是一个宽泛而难以分析界定的概念，它既不是一个社会的或经济的阶级，也不是那些严格意义上以学术为业的人，而是一系列有思想、能作出反应和表达的个人。既然他们的思想的形成和有序的表达，都源于个体生命的体验感知，因此，我就试图——至少在处理主要人物时——传达出思想观念背后的某些个人感受，诸如家庭背景、所受教育、脾气性格、情感态度、偏颇成见——总之一句话，使知识分子群体具体化，并赋予它生命和个性。既然他们的动机，最终毫无例外都不是对

形势的简单反应，而是说服其他人奉行他们的观点，那么我要尽可能地让人物自己说话，即使是译文，也要依据权威的原文而不是综合的译述。我也试图在翻译中持这种态度，即使在某些情况下这意味着宁愿对原文作更自由的翻译——我希望不会歪曲其原意。

写作本书的初衷，是为了引起、满足普通读者的兴趣，他们希望分享一种具有吸引力但又陌生的历史经验中的某些东西。专门研究现代中国的学者，在本书中很难发现令人惊奇的人物、表演和戏剧性故事。虽然我竭尽所知，也不可能面面俱到地讲述这个全景式的故事，但我希望，即使那些不同意我的解释观点的人，或者反对我评论某个人或问题的观点的人，会同意这是一个写给广大读者的故事。不应该把中国现代史仅仅看成是我们所理解的“现代世界”背景中的一个外来的碎片，而应看作一种历史经验。它所提供的重要的洞察方式，能使一些熟悉的观念和期望，在这个史无前例的全球化时代变得新鲜而且相互关联，从而成为属于我们所有人的东西。

本书的谬误无疑很多，真诚希望有兴趣的读者给予指正。由于主题、容量所限，由于我自己所知有限（至少在很多问题上是如此），因此疏漏在所难免。从综合性或系统化的意义上说，本书不敢妄称是一部现代中国思想史或文化史。它只是对某些特定关怀的解释，正如胡适1919年描绘自己和其他人时所说，是“努力造成公众舆论的思想家”所领悟和表达的东西。本书必须有所选择，选择即意味着有所取舍。我不想设定一个单一的统一主题，围绕主题安排我要写的人物，因为这些人物的思想和性格形形色色，无法用这种方式来处理。在本书

中，读者仍然能辨别出一种对特定领域的知识问题——我宁可说是一种特殊的思想探索——的一般成见，用奥尔特加的话说，“精神自由……知识权利……可以由它分裂传统整体思想的能力来衡量。”^{*} 在 20 世纪，特别是一二十年代新文化出现并产生作用时，这种探索达到了结合点，成了不断发展的中国自由主义和激进主义历史的一部分。但我认为，也可以按照这种更为普遍的关怀，来评价 19 世纪变法和 20 世纪最初十年激进政治的意义。

许多竭力维护哲学和学术思想传统的知识分子，也在使用非传统的措辞，但他们没有对更广泛的政治和文化问题发表自己的意见，在本书中没有对他们给予同样的关注，而这是更宽容的叙述史应注意的问题。按我自己的标准，很难判断我没有讨论现代中国的文学人物是否得当，当然鲁迅是个例外，他似乎总是与众不同。许多出现在本书中的知识分子，都强调文学具有影响公众思想行为准则的重要意义，从一开始，揭示中国革命危机的“新文学”，就一直受到教育、社会、审美和个性动机的强烈刺激。但是要贴切地讨论现代中国知识分子历史，会涉及相当复杂的风格和内容问题，而且在其他问题中，也会涉及革命时期文学论争的分析。所有这些，不但要求有超出我讨论范围的更大容量，也要求有专门知识和训练有素的判断能力，而我不敢说具备这些条件。

* 奥尔特加：《群众起义》，纽约 WW 诺顿公司 1957 年版，第 42 页。

目 录

作者自序	(1)
第一章 遗产	(1)
第二章 儒学批判	(27)
第三章 19 世纪：造反和中兴	(55)
第四章 19 世纪：变法	(88)
第五章 1911 年革命：作为政治推动者的 知识分子	(151)
第六章 新文化运动：作为政治参与者的 知识分子	(233)
第七章 意识形态论战	(325)
第八章 现代性困境中的知识分子	(380)
结语	(410)
注释	(414)
译后记	(443)

第一章 遗产

我追溯历史直至远古，迄未发现与现实相似之处；往昔之光倘不投向未来，则人类心灵将陷于混沌迷惘。

——托克维尔

变革是近代中国的重大主题。变革不仅是变化，而且是一场巨大的、无法估量的历史转换，它冲垮了一切反对者的抵御，超出并越过了企图给它以限制和定向的道路，涤荡了面对的制度和个人。生活在19世纪后半叶和20世纪前半叶的中国人，凭本能就可以理解托克维尔对古代政体的悼亡之意：中国知识分子不论是濒临灭亡的传统的捍卫者，还是批判者，都比任何人更具有一种毁灭性的精神困惑。早期几代知识分子坚定信奉的世界观的崩溃，维护传统秩序的社会和政治制度的腐败，对传统信仰形成了挑战，并动摇着知识分子的职业优越感和社会效用意识。于是，中国知识分子就完全以个体的方式面对变革。他们要么想否定、阻止变革，要么试图理解、支持变革，要么打算设计并控制变革。他们既是变革的工具，又是变革的牺牲品。

然而，使历史成为可能的前提是，把过去的某些东西赋予现实；无论现实与历史有多大距离和如何不同，它

仍包含有无法排斥的过去的某些东西。所以，尽管现代中国知识分子抛弃了大量遗产，但他们还是从遗产中接受了现代没有或无法抛弃的东西。实质上，从儒学统一性大厦赖以建立的智力自信和职业优越这一基本原则中派生出来的社会责任感和使命感，也仍然是现代中国知识分子生活的主要目的之一。在后面的章节中，我们不仅要论及这些知识分子关于一般时代和特殊境遇的思考，也要间接地论及他们在新秩序中，为了获得一个与其历来所继承的，并且是知识分子应具有的社会责任感相称的地位而做的努力。

知识分子作用的新观念是我们面对的历史的一个重要部分。但不能指望由此而理解知识分子所处环境的复杂性和偶然因素，在这样的环境中，现代中国知识分子发现，他们未先理解就予以反对的传统秩序是有其自己的环境条件的、连贯的、具有极强说服力的社会和理性价值体系。这些秩序价值被一些人勉强地抛弃，被另外一些人激烈地否定，但他们都为此付出了代价。

我们习惯于用中国人自己理想化了的自我形象思考“传统”的中国，把中国看作一个基本上永不改变的社会和维护一个和谐的合乎道德的社会。因此我们必须从一开始就提醒自己，这些理想仅是历史真实的映像，在此之外才有中国社会和这种思想最初的首尾一致的印象。在周朝封建主义衰落的时代，即从公元前6世纪孔子的时代直至公元前2、3世纪秦汉中央集权的帝国政权的巩固，中国经历的这种社会变革更多是渐进的，很可能没有什么戏剧性，但其意义和结果的确不亚于现代革命。中国这种“传统”的社会理想及人生态度，或者说中国最根本的传统，产生于一个在中国人心灵和记忆中留下永

恒印迹的动乱时代。

不同的思想家对普遍的危机意识有不同的回答。早期道家哲学排斥绝对的统治观念，出于同样的精神，排斥一切“人工（为）的”东西——正如他们看到的，机巧意味着掩盖了这一事实：人已逐渐与他的自然本性、与他和道的统一状态相分裂。相反的另一极端是法家，他们坚持认为，秩序本性是由立法者强制维持的，无须考虑人性的复杂易变，立法者行事的前提是：人的天性是以情欲和私利为其行为动机的，因此立法者应当以维护其原本状态来满足其私欲。介于这两个极端之间的是儒家学派，或者可称为孔学。儒学面对的问题，是如何在政治和道德混乱的时代维护社会的秩序。儒学虽然极推崇中庸，但更多只是想摆出一个中和稳健的样子而已。

在论及中华帝国的社会、政治或文化——即论及1911年清王朝覆亡前两千年间任何一个阶段的中国时，“传统的”和“儒家的”这两个词常常是可以互换使用的。在诸侯争雄、百家争鸣、危机不断的几个世纪中，儒家只是盛行于这一时期的诸多思想流派中的一家，而这只是公元前3世纪第一个帝国政权建立以前的事。在后来的历史中，儒家设法与其早期的对手和平共处：“儒在朝，道在野。”这一格言表明了中国人的个性在汲汲于官僚政治责任和渴望一种沉思冥想的隐逸生活之间，有一个非常明显的分裂。唐代著名诗人白居易在他任苏州刺史期间哀叹道：“官舍非我庐，官园非我树。洛中有小宅，渭上有别墅。”^[1]但儒家与其他思想流派，如同时代主张强权政治的法家和公元2世纪后渗透进中国生活的佛教，则保持根本的对立。然而正是儒家，对那些维护、构成中国政治基础的组织原则和传统生活所依赖的习俗充满

活力的许多价值，作出了永恒的表达。儒家一直从对手身上汲取所需的或无法排斥的东西，这使它变得日益丰富，并在某些方面变得与其本来面目截然不同。儒家最初所关怀的东西总是在所有后代的学者、教师、政治家和官僚的思想中占有主要地位；中国思想的范畴，其大致轮廓仍然为儒家所保留。最重要的是儒家的抱负，它使知识分子的生活充满活力，并使之具有一致性和使命感，后者是儒家最显著的特征。

儒学就其狭义而言，是指那些把道德戒律和社会幻想奉为神圣的古代经典，这些经典主要论述道德、礼仪活动和上古文化史——用儒家观点来看，这些不同内容是统一的，它们非但不可分割，而且在关怀社会统治问题这一根本点上是一致的。这些经典所记载的礼仪成为儒家的艺术和制度，而其中的历史记载则成为儒家公正修史的权威。儒家认为这些古典文献的断简残篇和孔子（公元前551年～前479年）本人的历史形象是一致的，尽管孔子说他自己只是述而不作。《论语》可能是孔子教导其弟子的说教警句的汇编，至少其中一部分是这位圣人的原话。其他经典，如孔子时代以前的《诗经》和《书经》，由于曾被孔子用作施教的根据，因而也被划为儒学的正宗经典。另外如孟子（公元前390～前305年）和荀子（公元前312～前236年）的著作，在后来一千多年的混乱没落的古典时代中，也被定为儒学的经典。

这些经典屡经历代传抄者的粗心之手和固执己见的编纂者的详尽研读，孳入了大量的衍文。虽然儒学文献仍然以这几部经典为核心，但还是逐渐形成了一个注解、评论和校勘的庞大文库。某些解释评论其规模和复杂程度实际上已构成了一种自发的哲学事业，这种复杂难懂

的玄学是唐宋两代“新儒学”思想家在早期儒学简朴的社会伦理学基础上建立起来的。而且，儒学的涵义逐渐渗透进其他书面文体：史书，正史和野史；纯文学和诗；甚至包括明清时代成为白话文学基础的“通俗”文体如戏曲和传奇。

儒家文学传统因而是现代中国知识分子不得不接受的一笔遗产，这不仅因为它数量庞大，而且因为它包含着丰富而崇高的理性目的。他们也不得不接受这种遗产富有热情的关怀：专注于社会等级制和社会和谐、真正的王道和公众德行。这些特质在动乱时代完全从政治生活中消失了，而儒学在此期间则成为一种自觉的思考方式。

当然，并没有一种单独一贯的“儒家思想”。也没有一种正规意义上的儒家信仰可用来判断接受者是否为真正的信仰者。在《论语》中孔子说：“己所不欲，勿施于人。”^[2]因此从一开始，儒学的特征就与14世纪以来由基督教福音传教士断断续续向中国人传布的教条式的专断排他的信仰格格不入。意大利方济格会僧侣、佩鲁贾的安德鲁，于14世纪20年代曾任一度盛行于泉州的基督教会的主教，他给上司的报告，可能不无过誉之词：“这个庞大的帝国有天下每个民族、每种教派的人，所有人都可根据自己的信仰自由生活。由于他们持有这种观念或错误见解，所以每个人都能皈依自己的宗教。所以我们可以自由传道，无须请求亦不受阻挠。”^[3]然而这并不意味着儒家没有规定或确立首先要思考的问题，或因此而没有对探究人类本性和目的给以限制。的确，甚至直到20世纪初，仍持守儒学信念的改良派才被迫认识到，可能还有一个更广阔的世界。最著名的改良派人物梁启

超说：“我爱孔子，但我更爱真理。”^[4]

知识，孔子在《论语》中说是“知人”。信奉人文主义价值，有时被作为传统中国和西方（古希腊或文艺复兴时期）社会利益概念相一致的证据而引用。类似的关怀并不一律产生类似的回应。周代以后的中国人的确对一切政治哲学所由产生的普遍疑问很敏感——人为何要服从，或为何应服从一个政权以及对其如何制约。然而，儒学的设想所反映出的人文主义倾向就是对一些特殊情况的回应：结构松散的联邦制周朝的衰亡。作为抽象可能性的公平或自由，作为政治条件的公民的权利和义务，社会组织的起源或政治合法性的来源，这些问题并没有像西方政治思想中所表现的那样，以同样的方式或在同等程度上，表现在中国传统的政治思想中。

儒家设定，大多数人服从一个人的意志，这种社会的不平等不仅反映社会的必然性，而且和事物的自然秩序相一致。不平等与其说是人为的，强制的，不如说是自然的，这种不平等首先体现在最自然的原型——古老的家庭中。虽然儒家意识到对父母的孝和对社会或国家的忠，在行为上是不可能一致的，但他们并未（像洛克在第二篇论文中所区别的那样）在天然、个体的父亲权威和作为各种不同“政权”统治者的政府之间作出区别。在儒家看来，政治权威无须他人，诸如被奉若神明的统治者或使王朝世代相传之人的认可，只要权威具有内在的道德品质，那么就像维系家庭权威一样，自然会得到认可。

儒家认为，不平等的根据，在于自然赋予人的社会能力有差异。一个人在社会和政治关系中的等级地位不仅依赖年龄、性别或门第关系，也取决于他的社会能力。

一个人的地位受其所能发挥的作用限制。孟子说：“有大人之事，有小人之事……故曰，或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”^[5]

孟子以辩护士的方式，有点夸张或至少简化了这一问题：在人的天赋问题上，儒家的观点并不明确。孟子对劳心者和劳力者泾渭分明的判断划分，使他成为帝国衰落时代士人文化恒久不变的庇护者，他本人也应对另一成为儒家信条的格言负责：他说“人性善”。就是说，所有人天生就有正确行事的原初意识；所有人都能不凭理性而直觉地作出道德选择，并因此而适应社会生活。但是按这种理解，社会就不是一种损害和抑制个人利益的交易契约，而毋宁是人类存在的自然、基本的条件*。

说性善是人的可能性，并不意味着认定它是一种现实。儒家对自己所处社会的腐朽或时代环境的败坏并非视而不见。后于孟子几十年的荀子，反对孟子对人性的乐观估计。在荀子看来，人并不是以善良天性，而是以私欲为动力。但从社会谋略的意义上来说，这两种观点不无相似之处。不管差别程度有多大，两者都认为，政府必须负有惩恶扬善和强制约束的责任。孟子、荀子以及他们之后的所有儒家学者都相信，人的行为要受其地

* 在《中国古代人的概念》中，莫罗（D. Munro）辩解道，古代中国思想（儒家和道家）的明显特征是对“天性”的假定。但他认为，儒家的贡献在于，人的平等体现在普遍具有的“评价心”，道德选择由此成为可能。然而我相信，儒家社会理论对社会竞争不平等的重视，比绝对平等的假设更为突出。但儒家政治理论的关键是相信人的“社会倾向”（荀子对此表示反对），这当然也是事实。

位、生活条件和所受教育的影响。荀子在结束他讨论人性恶的文章结尾时大声疾呼：“靡而已矣！靡而已矣！”^[6]

因此，儒家的注意力从一开始就集中在现实世界、人的世界。孔子对纯理论难题的漠不关心是很著名的，“不知生，焉知死？”^[7]根据《论语》，他不语“怪、力、乱、神”而讲“文、行、忠、信”^[8]。儒家的问题是生活在社会中的人的问题，这个社会虽然有社会地位和职业上的不平等，但已确定的等级关系，就其理想和可能性而言，则是和谐美满的。

至于社会和谐和根源，儒家学者的意见有所不同。与其他人对人性的悲观看法相一致，荀子认为，社会组织是上古聪明异常的统治者——他们的聪明智慧在宗教仪式中得到证实——设计的一种计谋，这种遗产成为后辈在蒙昧的蜕化时代进行探索的指路明灯。而孟子如同在其他方面一样，他在这方面比较温和的意见最终成为正统的儒学教义，他在本能上把人看作是社会性的，只要求（虽然常常是徒劳的）一个有德行的统治者，一个对人们的道德需求表示同情的“圣王”，从而使人们能和睦共处，安居乐业。在孟子看来，政府自然而然适应了这种统治地位的需要，因为“民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也”^[9]。

孟子对“民”的关怀，在《孟子》一书中反复表现出来，并为后来的儒家著作所重复，这种关怀比其他任何主张都更具有现代性质：儒学包含有一个真正民粹主义的、一种民主承诺的精神^[10]。孟子确实告诫统治者不要忘记人民的利益，这种告诫对抑制无耻的暴政产生了永久的思想影响。这种告诫能构成多大程度的政治压力，

这一点则难以确定。然而，儒家教条实质上有这样一道戒律：“得天下有道：得其民……得其民有道：得其心……所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”^[11]与其相关的是一个与中国文化一样古老的训诫：“天视自我民视，天听自我民听。”^[12]这是著名的“天命”的古典公式：只有得到被统治者的默认，统治权力才能证明是合法的。就是说，统治是有条件的。这句名言使人想起洛克的“人民将审判”，而孟子则因为他不仅持有民主观点，而且具有革命的同情心，所以受到一些人的称赞。然而，相似是靠不住的。按照孟子的想象，统治者的地位并不是由法律规定或由契约约束的一种特权，尽管这样设想，但孟子不会想到像洛克说的那样，去对待统治者，去充任人民的代言人或代表，能够以正当的理由将统治者解职。儒家统治的优势是道德的，而不是社会的：统治者不是由社会提拔来保护社会的共同利益，而是凭他美好的道德品质。道德品质才是忠诚的核心，权力的来源。

因此，儒家理论强调的就不是永无满足、具有潜在破坏性的个人利益的竞争，这种竞争会使维护社会安定和持续发展所必需的公众利益受损害；恰恰相反，儒家强调假定的道德天性，认为这种和谐能使社会自然而然地合乎人性。儒家这种设想的基础，是相信存在一种更伟大的和谐，社会秩序只是这种和谐的反映，而且也是其中的一部分。这种和谐无所不在，其本质是“道”。“道”是所有中国思想流派所共有的极为重要的概念，灵活到足以适用于任何特殊用法。“道”温和宽厚——一种和谐的秩序不可能是别的——而无须设计。它没有目的，也没有任何个性特征。“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^[13]自然秩序和社会秩序不能想象为产生于